



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ?

Michel Senellart



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/12872>

DOI : 10.4000/cem.12872

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Michel Senellart, « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12872> ; DOI : 10.4000/cem.12872

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ?

Michel Senellart

- ¹ La question du christianisme, à partir du milieu des années 70, occupe une place croissante dans le travail de Foucault. Elle est abordée de différents points de vue : celui des disciplines, tout d'abord, et du processus de normalisation sociale à l'âge classique, puis celui du pastoral, comme matrice de la gouvernementalité moderne, celui, enfin, de la vérédiction, avec la comparaison des formes antique et chrétienne d'examen de conscience et de *parrhesia*. Si les angles d'approche varient, l'analyse foucauldienne, en revanche, suit un fil directeur assez constant, à travers la problématique générale de l'aveu, c'est-à-dire du rapport spécifique, dans la culture chrétienne, qui lie le sujet à sa propre vérité, en vue d'assurer son salut. Il est permis, dès lors, de considérer la recherche de Foucault comme les fragments successifs d'une « analytique » du christianisme visant à mettre en relief les formes originales de production de la subjectivité élaborées par ce dernier au cours des siècles : une étude, donc, du christianisme dans la perspective de l'histoire du sujet. C'est l'historicité du sujet, non celle du christianisme en tant que tel qui serait au centre de la réflexion de Foucault. Ce constat, sans doute, est indiscutable, mais demande néanmoins à être nuancé, voire corrigé, pour deux raisons : d'une part, parce que Foucault, tout au long de ces années, approfondit sa recherche selon une démarche régressive qui le fait remonter, par étapes, des XVI^e-XVII^e siècles (Contre-réforme tridentine) aux IV^e-VII^e (organisation du pastoral, monachisme), puis aux I^{er}-III^e (pratiques de vérédiction) et, dans le dernier cours, au tout début du I^{er} (*parrhesia*) ; d'autre part, parce que ce parcours le conduit à poser avec insistance la question du « propre du christianisme » ¹ par rapport aux autres formes de civilisation. Tout se passe donc, chez Foucault, comme si la mise en évidence d'une dimension particulière du christianisme disait en même temps quelque chose d'essentiel sur sa véritable nature en tant que phénomène historique. C'est pourquoi il nous paraît légitime de nous demander quelle histoire du christianisme découle de la problématique développée et sans cesse retravaillée par Foucault dans les dix dernières années de son enseignement.

- 2 L'histoire du christianisme, telle que l'esquisse Foucault à travers ses diverses approches, se déploie à l'intérieur de certaines limites qu'il convient d'abord de préciser, avant d'examiner les enjeux interprétatifs qui en découlent. Elle se caractérise, en effet, par la mise à l'écart de trois problèmes majeurs de l'historiographie du christianisme : celui de la fondation, celui de l'eschatologie et celui des rapports entre les pouvoirs spirituel et temporel.
- 3 Le problème de la fondation, tout d'abord : il s'agit de la question, inlassablement débattue depuis le XIX^e siècle, du lien entre le message christique, la constitution du canon néotestamentaire et le développement de la tradition ecclésiale. Quel est le véritable fondateur de la religion chrétienne ? Est-ce Jésus ? Est-ce Paul ? Cette fondation peut-elle se ramener à la forme d'un discours instituant, selon la figure mythique du grand Législateur, ou résulte-t-elle d'un processus graduel, mettant en scène des acteurs multiples ? Comment, dès lors, un corpus dogmatique s'est-il formé à partir du « kérygme »² initial ? Question posée notamment par Harnack, dans ses conférences de Berlin, en termes d'« essence du christianisme »³ : « qu'est-ce que le christianisme ? qu'a-t-il été ? qu'est-il devenu ? »⁴, en vue de « séparer le noyau de son écorce »⁵, c'est-à-dire la prédication originelle de sa déviation dogmatique. Cette démarche visant à « dégager l'essentiel »⁶ justifiait sans doute les critiques de Loisy, qui s'inquiétait de voir « un mouvement aussi considérable que le christianisme ramené à une seule idée ou à un seul sentiment ». « Une religion qui a tenu tant de place dans l'histoire et qui a renouvelé, pour ainsi dire, la conscience de l'humanité, a-t-elle son point de départ et toute sa substance dans une seule pensée ? »⁷. Mais elle a trouvé son prolongement, au prix d'une refonte radicale de ses prémisses, dans l'école de la *Formgeschichte*, dont le programme était de rendre compte de la genèse de la tradition évangélique, non comme texte-source, mais comme expression des croyances et des attentes de la communauté chrétienne de la seconde moitié du I^{er} siècle⁸. Toute l'exégèse historico-critique des cinquante dernières années est issue de ce courant — que Ricœur résume par ce mot : « le déminage Bultmann »⁹ — ou s'est confrontée à ses travaux. En dehors du champ de l'histoire religieuse, par ailleurs, on sait quelle importance a pris la figure de saint Paul dans la philosophie contemporaine¹⁰, chez un auteur, par exemple, comme Alain Badiou qui voit dans la proclamation paulinienne de la résurrection (cette « fable ») l'événement pur, non fondé, de la fondation chrétienne¹¹.
- 4 La lecture de Foucault reste totalement étrangère à cette problématique, sous quelque angle qu'on la considère. Selon la démarche théorisée en 1971, dans son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », il récuse toute quête d'un sens originel ou d'un événement fondateur, pour ne s'intéresser qu'aux « émergences », c'est-à-dire à la fois le « lieu d'affrontement » de certaines forces et le « point de surgissement » de nouvelles règles¹² (il est significatif que les exemples qu'il emprunte à Nietzsche, à cet endroit, se rapportent pour la plupart à l'histoire du christianisme). Ainsi Tertullien, dans le cours de 1980, représente-t-il le point d'émergence du principe de la crainte dans le rapport du sujet chrétien à lui-même¹³, et la direction de conscience monastique, le point d'émergence de l'aveu comme mode spécifiquement chrétien de sujétion¹⁴. Ces émergences ne constituent pas les étapes d'une genèse ; elles « sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques »¹⁵. Commentant le paragraphe de la *Généalogie de la morale* où Nietzsche substitue le principe de la concurrence interprétative des puissances à toute explication de type finaliste¹⁶, Foucault définit l'histoire comme une « série

d'interprétations » consistant à « s'emparer (...) d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et [à] lui imposer une direction, (...) le faire entrer dans un autre jeu »¹⁷. Le message chrétien originel serait donc dépourvu de « signification essentielle », et seule importerait, pour le généalogiste, la succession des différents « jeux » issus du conflit des interprétations. Une telle position constitue, bien sûr, la négation de toute forme d'exégèse canonique. Elle n'est toutefois pas incompatible avec les développements les plus récents de l'exégèse historico-critique qui analysent la naissance du christianisme en termes de conflits d'interprétation¹⁸.

- 5 Le deuxième problème, celui de l'eschatologie, est étroitement lié au précédent. Par « eschatologie », je n'entends pas seulement, conformément au sens premier du mot¹⁹, le problème des fins dernières, mais, plus précisément, celui de l'attente de la fin des temps. Comme le rappelle, par exemple, D. Weber, dans son livre *Hobbes et l'histoire du salut*²⁰, ce thème, longtemps lié aux spéculations millénaristes, a retrouvé une signification historique, au tournant du siècle dernier, avec le courant de l'« eschatologie conséquentielle » représenté par Johannes Weiss et Albert Schweitzer. La question n'était plus de savoir *quand* se réaliserait l'annonce du Royaume de Dieu, mais *si* et *en quel sens* celle-ci avait constitué le centre de la prédication de Jésus. Selon Schweitzer, elle avait, dans cette prédication, un sens strictement temporel, « Jésus [ayant] eu conscience de vivre l'imminence de la fin du monde et d'en précipiter la venue par son activité prophétique »²¹. L'essor du premier christianisme, dès lors, devait se comprendre à partir de la tension fondamentale entre cette parousie proche, dont l'attente avait été déçue, et une parousie indéfiniment retardée. C'est autour de cette idée du retard de la parousie que s'est développée une histoire de la genèse de l'Église, analysée en termes de transformation de la « communauté eschatologique » primitive en « institution de salut ». L'organisation du culte sacramentel, notamment, avec l'opposition entre prêtres et laïcs qui en découle, n'est réellement intelligible que dans le cadre de cette nouvelle économie du salut, liée à l'ajournement de l'accomplissement des promesses²².
- 6 Il est très remarquable que Foucault, dans la longue analyse qu'il consacre, en 1980, à l'évolution de la théologie et de la liturgie baptismales au cours des deux premiers siècles²³, n'évoque à aucun moment cette dimension eschatologique, même à propos d'un auteur aussi central à ses yeux que Tertullien, dont l'œuvre témoigne de ce moment où, comme l'écrit Blumenberg, « la communauté n'a plus imploré la venue prochaine du Seigneur, mais s'est mise à prier "*pro mora finis*" [pour le retardement de la fin] et s'est dirigée vers une gestion stable du "délai de grâce" valorisé toujours davantage pour lui-même »²⁴. Ce qui intéresse Foucault, ce n'est pas l'eschatologie comme principe structurant de la conscience chrétienne et principe moteur de l'institutionnalisation ecclésiale, mais l'écart croissant, à partir de Tertullien, entre salut et perfection — le christianisme, « religion du salut dans la non perfection »²⁵ —, et les effets de véridiction qui en résultent dans la pratique pénitentielle.
- 7 De même, s'il lie clairement, dans son cours de 1978, l'« institutionnalisation du pastoral » à « une théorie et une pratique du pouvoir sacramentaire des prêtres », il y voit un « phénomène relativement tardif, tout comme l'apparition du dimorphisme entre clercs et laïcs », « le *presbyteros* ou l'évêque ou le pasteur des premières communautés chrétiennes n'[ayant] aucunement un pouvoir sacramentaire »²⁶. Mais des raisons qui ont conduit à l'institution d'un tel pouvoir, et de l'essor précoce du sacramentalisme, dès le II^e siècle, corrélatif de l'absence de parousie (« c'est dans le culte sacramentel, écrit Bultmann, que l'événement eschatologique se passe »²⁷), il ne dit mot.

- 8 Ce silence s'explique sans doute par la délimitation du plan d'analyse choisi (les actes de véridiction dans le premier cas, les relations de pouvoir pastorales dans le second) et nous verrons tout à l'heure, en effet, qu'il ne tient pas à des raisons de principe. De ce point de vue, l'élimination de l'eschatologie n'est pas du même ordre que celle de l'événement fondateur. Mais il convient de signaler, dès à présent, une exception à ce silence. Dans le cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault aborde une fois, très directement, la question de la « croyance eschatologique », dans le cadre de son analyse des luttes anti-pastorales. Croyance, dit-il, qui peut prendre deux formes : celle qui consiste, tout d'abord, dans l'affirmation que, « les temps [étant] accomplis (...), Dieu va revenir (...) pour rassembler son troupeau » et donner de la sorte « congé aux pasteurs »²⁸ (on peut y reconnaître, par exemple, la conception taborite du Millenium, telle que l'expose Norman Cohn dans *Les fanatiques de l'Apocalypse*²⁹) ; celle qui correspond, ensuite, au courant de pensée d'inspiration joachimite, déclinant les « trois âges » de l'histoire du monde selon le schéma trinitaire, et annonçant, après l'âge du Père (Ancien Testament) et l'âge du Fils (inauguré par l'incarnation), celui de l'Esprit saint dont « chacun des fidèles aura en lui-même une parcelle, un fragment, une étincelle »³⁰, de telle sorte qu'il n'y aura plus besoin de pasteurs³¹. Cette référence à l'eschatologie, toutefois, appelle deux remarques. En premier lieu, les exemples donnés, très proches l'un de l'autre au point que le premier, en fait, peut apparaître comme une variante du second³², montrent que Foucault n'établit pas de distinction entre eschatologique et apocalyptique, conformément à l'usage du premier mot par Norman Cohn, qui constitue ici sa source principale³³, comme je l'ai montré dans l'édition du cours. « Eschatologie » se dit donc de toute pensée de type chiliastique (i.e. prédisant l'avènement d'un Millenium durant lequel l'humanité purifiée jouirait d'une vie parfaitement heureuse), selon le modèle apocalyptique hérité de la tradition juive. Non distinction, en second lieu, dont découle la caractérisation de l'eschatologie en termes de contestation radicale de l'ordre social, politique, mais aussi religieux, institué. Les exemples de contre-conduites cités par Foucault relèvent de ce que Cohn appelle « l'eschatologie révolutionnaire »³⁴. C'est pourquoi il en conclut, très logiquement, que « le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, (...) bien sûr, n'est pas une religion de l'eschatologie »³⁵.
- 9 Je passe rapidement, enfin, sur le troisième problème, celui des rapports entre les pouvoirs spirituel et temporel, dont la mise entre parenthèses ne résulte ni d'une décision théorique ni d'un choix sémantique, mais d'une option méthodologique. Foucault, en effet, pose à plusieurs reprises la question de ces rapports, mais sans y répondre lui-même, car elle excède les bornes de son analyse. Ainsi note-t-il, dans son cours de 1978, à propos du pastorat, qu'« il faudrait parler de [son] intrication avec le gouvernement civil et le pouvoir politique »³⁶. Et plus haut, évoquant déjà cet « entrecroisement du pouvoir pastoral et du pouvoir politique »³⁷, il souligne, tout en s'avouant incapable de l'expliquer³⁸, l'hétérogénéité de ces deux modes de gouvernement, dans laquelle il voit « un trait absolument caractéristique de l'Occident chrétien »³⁹. L'analytique du pastorat, comme technique gouvernementale radicalement distincte de la puissance souveraine, vise donc un niveau plus essentiel que celui de l'articulation des deux glaives, spirituel et matériel, ou des figures possibles du théologico-politique. Étudier ces types de combinaison suppose, d'abord, de mettre en évidence la spécificité des pouvoirs concernés et d'éviter, par conséquent, de penser le premier (pastoral) sur le modèle du second (impérial), le thème des deux glaives aussi bien que le schème théologico-politique impliquant une représentation de l'*oikonomia*

psuchon comme pouvoir hautement institutionnalisé, d'esprit absolutiste, engagé dans une sorte de concurrence mimétique avec le modèle impérial. À ce titre, avant de servir à la généalogie de la gouvernementalité moderne, l'analytique du pastoral ressortit à une archéologie (en même temps qu'elle sert à la déconstruire) de l'idée même de théologie politique ⁴⁰.

- 10 Ces diverses limitations du champ d'analyse foucaldien peuvent donner prise à un certain nombre d'objections d'ordre historique ou doctrinal.
- 11 Ce n'est pas dans cette voie, toutefois, que je souhaite m'engager. Mon propos n'est pas de « corriger » Foucault, mais de faire apparaître la tension entre certaines prémisses de son analyse et les développements effectifs de celle-ci, de façon à montrer, non pas quelle direction aurait pris son travail sur le christianisme s'il l'avait poursuivi ⁴¹, mais comment on peut envisager, parmi d'autres lectures possibles, d'explorer les espaces ouverts par sa recherche, au risque de se trouver entraîné très loin des « mots-clefs » auxquels on la résume généralement. Forme d'« usage » dans l'infidélité qui me paraît assez fidèle à l'éloge foucaldien de la curiosité comme invitation à « penser autrement » ⁴².
- 12 Revenons, tout d'abord, au problème de l'eschatologie, que Foucault, nous l'avons vu, exclut de l'analyse du pastoral et déplace tout entier du côté des formes de résistance à ce dernier. Ce geste explique sans doute, en partie, pourquoi (comme l'a finement remarqué Ph. Büttgen ⁴³) il se refuse, dans le cours de 1978, à employer le vocabulaire de la sécularisation. L'idée de sécularisation, en effet, conçue comme transfert ⁴⁴, présuppose la représentation chrétienne de l'histoire comme histoire du salut, *Heilsgeschichte* ⁴⁵, et, par conséquent, la définition eschatologique de l'Église comme institution de salut. Or, le salut, pour Foucault, loin de constituer la téléologie immanente au processus de développement de l'Église, n'est que le « prétexte » par lequel le christianisme a justifié sa prétention à gouverner l'ensemble des hommes dans leur vie la plus quotidienne ⁴⁶. Il ne saurait donc, à ce titre, servir de principe interprétatif de l'histoire chrétienne. Cette disqualification de l'histoire du salut comme perspective herméneutique représente, selon Giorgio Agamben, le point aveugle de l'analyse foucaldienne du pastoral. Soulignant, en effet, « l'absence de toute référence à la notion de providence [i. e. de la *gubernatio* divine du monde, distincte du règne divin] dans le cours de 1977-1978 », il affirme que sa prise en considération aurait permis à Foucault de mieux expliquer qu'il ne l'a fait « le passage du pastoral ecclésiastique au gouvernement politique » ⁴⁷. Et, bien sûr, c'est à une explication en termes de sécularisation que l'on se trouve ainsi reconduit ⁴⁸.
- 13 Une telle lecture « théologico-politique » ne me paraît guère défendable ⁴⁹, et c'est sous un angle très différent qu'il convient, je crois, de réexaminer la question de l'eschatologie chez Foucault. À son interprétation en termes de contre-conduite, Philippe Chevallier a très justement opposé « la prégnance du millénarisme sur le christianisme », du canon des Écritures aux pratiques missionnaires des XVI^e-XVII^e siècles et aux évolutions les plus récentes de la théologie catholique et protestante, afin de mettre en évidence « le rôle déterminant qu'il a joué dans les gestes rituels et les actes militants de [la] communauté [chrétienne] » ⁵⁰. Il me semble que le texte même de Foucault, d'un certain point de vue, invite à réinscrire ainsi l'eschatologie dans la dynamique du développement ecclésial, à partir, non pas de son analyse du christianisme, mais de celle de la gouvernementalité. C'est là que se dessine, comme en creux, une figure positive de l'eschatologie. Foucault décrit en effet la nouvelle temporalité politique ouverte par la raison d'État, dans son cours de 1978, comme la négation de la vision téléologique qui « command[ait] les perspectives religieuses et historiques du Moyen Âge » ⁵¹. D'un côté, le temps indéfini de

la gouvernementalité, sans origine ni terme, lié à l'existence d'une pluralité d'États en concurrence les uns avec les autres ; de l'autre, le rêve d'un dernier Empire, ramenant enfin l'humanité à l'unité et qui « serait le théâtre sur lequel se produirait le retour du Christ »⁵². L'idée de la raison d'État (au sens de la rationalité politique propre à l'âge de l'État moderne) ne marque pas tant une rupture avec une normativité éthico-religieuse qu'avec une temporalité ecclésiastico-impériale, guidée par la perspective eschatologique du salut. « L'État (...), écrit Foucault, n'[a] pas à se préoccuper du salut des individus »⁵³ : cela ne signifie pas seulement que l'État, par suite d'un processus de *Verweltlichung*⁵⁴, n'est plus subordonné à la poursuite de fins spirituelles, mais, plus fondamentalement, que son action s'exerce dans un temps affranchi des catégories de l'histoire du salut. L'accent mis par Foucault sur cette rupture fait ressortir, par contraste, l'importance de l'eschatologie politique médiévale. La figure de l'empereur des derniers jours ne relève pas d'un imaginaire fantastique et marginal ou d'une pure fiction théologico-politique de propagande. Elle s'enracine, comme l'avait déjà bien noté Kampers⁵⁵, dans la conscience messianique de la société chrétienne. À travers elle, c'est bien la représentation eschatologique de l'Empire comme « théophanie de Dieu dans le monde »⁵⁶ que vise Foucault. Loin d'avoir servi de seul ferment aux révoltes de conduite anti-pastorales, l'eschatologie, on le voit, constitue donc, au Moyen Âge, l'axe majeur de la pensée politico-ecclésiologique.

- 14 Comment concilier ces affirmations, apparemment contradictoires, formulées dans le même cours : celle, d'une part, selon laquelle « le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, n'est pas une religion de l'eschatologie », et celle, d'autre part, selon laquelle l'Église, jusqu'au XVI^e siècle, s'est pensée, conjointement (ou concurremment) avec l'Empire, dans la perspective d'un « royaume de l'eschatologie »⁵⁷ ? Plutôt que de conclure à l'incohérence, on peut, me semble-t-il, tenter de résoudre le problème au moyen d'une distinction conceptuelle. « Eschatologie », en effet, n'a manifestement pas le même sens dans l'une et l'autre proposition. Le premier usage, nous l'avons vu, se rapporte aux promesses millénaristes d'un nouvel âge d'or terrestre ; le second, à l'essor de l'universalisme chrétien, au sein d'une économie de salut tendue vers l'avènement du règne céleste. Sans doute, une telle ambivalence ne reflète-t-elle pas un antagonisme interne à la pensée chrétienne, et il conviendrait de montrer comment ces deux acceptions se sont entremêlées au cours des siècles. Mais il est permis de les distinguer, par souci de clarification, en qualifiant la première d'apocalyptique et en réservant le mot « eschatologique » à la seconde. Cette distinction, dès lors, permet de penser l'organisation progressive de l'Église en institution de salut — ce phénomène sans exemple, dit Foucault, dans l'histoire des civilisations⁵⁸ — en termes de tension entre l'apocalyptique et l'eschatologique, ou, pour le dire de façon plus explicite, d'eschatologie antiapocalyptique. Si « l'histoire de la Chrétienté, jusqu'au milieu du XVI^e siècle », comme l'écrit R. Koselleck, « a été une attente permanente de la fin des Temps »⁵⁹, c'est selon des modalités très différentes de la part de l'Église romaine, d'un côté, et des divers courants qui la mettaient en cause, de l'autre, au nom d'espérances apocalyptiques. À la thèse de Foucault, niant le caractère eschatologique de l'institution pastorale, s'oppose ainsi celle de Koselleck, pour qui « l'Église en soi est eschatologique »⁶⁰. Mais cette négation aide à surmonter la contradiction apparente de l'analyse foucauldienne, en présentant l'*eschaton* comme « facteur d'intégration de l'Église », face aux puissances désintégratrices des prophéties de type apocalyptique : « L'Église organisait cette fin du monde qui n'arrivait pas, de manière à pouvoir se stabiliser elle-même sous la menace d'une fin du monde

possible et dans l'espoir de la parousie. (...) Mais dès l'instant où les représentations de l'Apocalypse (...) peuvent être appliquées à des événements ou à des instances concrètes, l'eschatologie devient un facteur de désintégration. La fin du monde n'est donc un facteur d'intégration que dans la mesure où elle reste non-déterminable sur le plan historico-politique »⁶¹.

- 15 Je passe maintenant à l'un des autres problèmes évoqués plus haut — celui de l'origine — et que j'examinerai sous l'angle de ce que je propose d'appeler l'« apousie » du Christ. Celui-ci, en effet, est la figure absente du paysage chrétien dessiné par Foucault. Sans doute le nomme-t-il à plusieurs reprises, mais toujours comme référent, idéal ou symbolique, d'un discours formant l'objet réel de son analyse (qu'il s'agisse, par exemple, de l'image du pasteur⁶² ou de la signification du baptême du Christ dans la théologie baptismale de Tertullien⁶³). Ni le personnage historique de Jésus, ni la représentation messianique qu'en offre le Nouveau Testament ne trouvent de place dans sa lecture du christianisme. La référence du discours chrétien au Christ, dans cette optique, paraît représentative de ce phénomène, décrit par Foucault en 1978, dont Machiavel et Marx servaient alors d'exemples : « Ce n'est pas par lui que ça se passe, mais c'est à travers lui que ça se dit »⁶⁴. Et de même que l'on pourrait expliquer la genèse de l'art de gouverner selon la raison d'État sans passer par Machiavel, de même une histoire du christianisme serait possible sans remonter à la personne du Christ. Cette position découle naturellement du refus de ramener un processus historique à l'unité d'un sens originel dont il ne serait que le déploiement et l'accomplissement progressif (ou, à l'inverse, le détournement systématique). À ce titre, elle s'oppose à toute quête du Jésus historique⁶⁵ cherchant à retracer la voie par laquelle s'est constitué, à partir de lui, le message chrétien. Elle se justifie également par le choix du domaine d'analyse : l'institutionnalisation du pastoral, en 1978, et non les sources théologiques de la figure du Christ-berger ; les pratiques chrétiennes de vérité, en 1980, et non pas le lien de la tradition à la prédication primitive. Option, dans le dernier cas, clairement théorisée par Foucault, à travers la distinction de deux régimes chrétiens de vérité, celui de la foi, dont il ne veut pas s'occuper, et celui de l'aveu, qui seul l'intéresse ici⁶⁶, même si, comme il le souligne, l'un et l'autre n'ont cessé de s'entrecroiser tout au long de l'histoire du christianisme. Dans le vocabulaire de l'exégèse historique, on peut dire que, des deux grandes formes d'expression du christianisme primitif, le *kérygme* (la proclamation de la foi) et la *didachè* (l'enseignement moral)⁶⁷, Foucault ne retient que la seconde. Et ce n'est donc pas un hasard si son examen du dire-vrai chrétien commence avec le texte du même nom, *La doctrine [Didachè] des douze apôtres*⁶⁸.

- 16 Pourquoi, alors, parler de l'« apousie » du Christ dans son interprétation du christianisme ? Par antonymie, d'abord, avec la parousie, la « présence » du Christ, sous ses différentes formes eschatologiques (« déjà là » ou « pas encore »), dont on a vu que Foucault la laissait en marge de ses analyses. Mais ce mot renvoie également au passage de l'Épître aux Philippiens (c'est sa seule occurrence dans le Nouveau Testament) que cite Derrida dans *Donner la mort* : « Ainsi, mes chers, comme vous m'avez toujours obéi, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, non seulement en ma présence [*parousia*], mais beaucoup plus maintenant que je ne suis pas là [en mon absence, *apousia*] »⁶⁹. Il s'agit de l'adieu de Paul, alors emprisonné, à la petite communauté chrétienne de Philippiques, que Derrida commente ainsi : « Si Paul dit “ adieu ” et s'absente en (...) ordonnant (...) d'obéir, c'est que Dieu lui-même est absent, caché et silencieux, séparé et secret — au moment où il faut lui obéir »⁷⁰. Une lecture foucaldienne serait assurément

très différente : l'apôtre absent, demeure l'injonction d'obéissance, qui s'impose elle-même sur fond d'absence de Dieu. Mais cette absence, loin de faire signe vers l'absolue transcendance du « tout autre »⁷¹, ne trahit que l'immanence des rapports de pouvoir et des jeux de vérité. Transposée au Christ, cette « apousie » paulinienne définit assez bien, me semble-t-il, le schéma interprétatif de Foucault. Récuser la question de l'origine, en effet, ce n'est pas seulement réduire le christianisme à sa pure dimension historique, en évacuant tout horizon de transcendance, car cette histoire, quelque interprétation qu'on en donne, commence bien avec Jésus ; c'est choisir de l'analyser du point de vue de l'institution ou, plus exactement, du processus d'institutionnalisation de ce « superbe instrument de pouvoir » pour lequel Foucault, en dépit de son attitude critique, ne dissimulait pas sa fascination⁷². C'est le considérer, en d'autres termes, comme « une force politique »⁷³. Or, l'histoire de l'Église comme structure institutionnelle hiérarchisée ne commence véritablement qu'aux III^e-IV^e siècles. L'apousie du Christ, dès lors, n'est pas son absence dans l'attente de la seconde parousie ; elle n'est autre chose que le nom même de l'effacement de l'origine au profit de la seule question qui importe pour Foucault : celle de l'invention d'une nouvelle technique de gouvernement, qui a fondé l'obligation d'obéissance, de la part des sujets, non sur la coutume, la force ou la loi, mais sur l'appel à « travaille[r] à [leur] salut avec crainte et tremblement »⁷⁴. De là, comme je l'ai rappelé plus haut, l'attention minutieuse portée, dans le cours de 1980, au « moment Tertullien », où émerge le principe de la crainte comme modalité essentielle du rapport du sujet à lui-même⁷⁵.

- 17 En rester à ce constat, toutefois, serait méconnaître un autre plan, le plus tardif, de l'analyse foucauldienne du christianisme, à la lumière du concept de *parrhesia*, et l'inflexion décisive qu'il représente. Foucault revient avec insistance, à partir de 1978, sur la tension entre mystique et discipline ecclésiastique tout au long de l'histoire chrétienne. À l'interprétation synchronique peu satisfaisante qu'il en propose d'abord, dans ses leçons sur le pastoralat, en termes de contre-conduite (comme si la mystique n'était qu'une réaction à la direction pastorale, alors qu'elle vient manifestement de beaucoup plus loin), succède, en 1980, une mise en perspective diachronique : la mystique marquerait, au sein de la culture religieuse occidentale, la récurrence du thème antique du pur, du sage, du parfait, face à une économie dogmatique du salut fondée sur la crainte et l'obéissance⁷⁶. De ce point de vue, le christianisme primitif, en tant qu'il « se considérerait comme une religion de parfaits »⁷⁷, s'inscrirait encore dans la continuité de l'Antiquité. Il en va tout autrement, en 1984, avec l'analyse de la *parrhesia* chrétienne⁷⁸. S'appuyant, notamment, sur l'article de Heinrich Schlier dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel⁷⁹, Foucault met en relief sa valeur ambiguë chez les auteurs chrétiens des premiers siècles. Valeur positive, tout d'abord, au double sens de la confiance en Dieu et, plus classiquement, du courage face aux hommes ; valeur négative, ensuite, avec le développement du monachisme et des institutions pastorales, la *parrhesia* étant désormais perçue comme arrogance et présomption⁸⁰. Il en vient ainsi à distinguer deux grands pôles de l'expérience chrétienne : un « pôle parrésiasique (...) », où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face à face avec Dieu, et (...) d'une confiance humaine qui répond à l'épanchement de l'amour divin ; et « un pôle anti-parrésiasique », « selon lequel le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et dans la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soi à travers les tentations et les épreuves »⁸¹. Le premier serait à l'origine de la « grande tradition mystique du christianisme », le second, à l'origine de la tradition ascétique et pastorale.

- 18 Le rapport de la mystique au pastoral, ainsi, n'est plus analysé selon la figure réactive de la contre-conduite ni celle, réitérative, de la perpétuation d'un thème antique, mais comme l'expression d'une polarité interne au christianisme lui-même. Trois points doivent alors être soulignés (le troisième, on va le voir, nous ramenant au problème de l'*apousia Christou*).
- 19 Premièrement, c'est en termes très éloignés de la « logique de la stratégie »⁸² mise en œuvre dans ses travaux antérieurs que Foucault décrit ici l'opposition des deux conceptions chrétiennes de la *parrhesia* : non plus l'établissement de connexions possibles sur fond d'un disparate irréductible, mais la mise au jour de deux « grandes matrices (...) de l'expérience chrétienne »⁸³. De l'hétérogénéité du disparate⁸⁴ au paradigme matriciel, il semble que l'on se rapproche ici, sinon de « la chimère de l'origine »⁸⁵, du moins de l'idée d'une structure de pensée inaugurale.
- 20 Deuxièmement, en reliant ainsi la tradition mystique au pôle parrésiasique, Foucault, à rebours de la démarche adoptée dans ses cours précédents, fait entrer la dimension de la foi dans le cadre de son analyse. Le mot, à deux reprises, est juxtaposé à la *parrhesia*-confiance⁸⁶. Mais leur distinction n'est pas claire, la foi, *pistis*, ne signifiant rien d'autre, fondamentalement, que cette confiance. *Fides*, par laquelle la *Vulgate* traduit *pistis*, s'entend en ce double sens. Comme le dit l'*Épître aux Hébreux* (11, 1), « la foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère »⁸⁷ ; littéralement : elle est la garantie, la ferme assurance (*hupostasis*) des biens espérés⁸⁸. C'est cette même assurance que définit la *parrhesia* dans le passage de la *Première Épître de Jean* (5, 14) cité par Foucault⁸⁹. Le pôle parrésiasique, de la sorte, serait celui d'une foi non entachée de crainte. Il ne s'agit pas de prétendre, par là, que seule la mystique procède de la foi pour Foucault, mais de constater que celle-ci, dans cette ultime interprétation du christianisme, n'est plus réduite à la seule adhésion à un contenu dogmatique, impliquant un engagement de fidélité, comme c'était encore le cas en 1980⁹⁰. Elle devient le principe d'un rapport positif à soi, dans l'ouverture confiante à Dieu. Tournant lourd de conséquences non explorées par Foucault, dans la mesure où il met en question l'univocité du concept d'obéissance dans son analyse. Quel rapport établir, en effet, entre l'obéissance fondée sur la confiance et l'obéissance fondée sur la crainte et la suspicion à l'égard de soi-même, entre l'obéissance aimante et l'obéissance tremblante, si l'une et l'autre relèvent de matrices d'expérience religieuse distinctes ? Il est clair que le concept général d'« obéissance à l'autre » (Dieu et ceux qui le représentent)⁹¹ ne permet pas de sceller leur unité. C'est donc tout le problème, à peine entrevu par Foucault, de ce que saint Paul appelle l'« obéissance de la foi » (*upakoè pistéos*)⁹² qui se trouve ainsi posé.
- 21 Cette réinsertion de l'expérience matricielle de la *pistis*, dans une analyse qui remonte aux textes fondateurs, nous ramène — et c'est le troisième point — au problème de l'*apousia* du Christ. Le silence de Foucault sur Jésus, s'il s'expliquait jusqu'alors par des choix de méthode ou d'objet, devient ici beaucoup plus surprenant. Parmi les occurrences du mot *parrhesia* dans les écrits néotestamentaires, en effet, un grand nombre se rencontre dans l'*Évangile de Jean* à propos du Christ, qui apparaît donc comme le premier parrésiasique de ce corpus. Foucault suit d'assez près, dans sa leçon, l'article de Schlier, mais laisse de côté le long développement que celui-ci consacre à l'usage johannique du terme⁹³. On peut supposer, tout simplement, qu'il ne lui était d'aucune utilité pour son propre argument : montrer en quoi les textes néotestamentaires innovent par rapport aux usages grecs et judéo-hellénistiques. Intériorisation, tout d'abord, par rapport aux premiers : « attitude de cœur », la *parrhesia* n'est plus nécessairement liée au discours et à la parole (même si

cette signification demeure) ; humanisation, ensuite, par rapport aux seconds : « mode d'activité humain », elle « n'apparaît plus jamais comme étant une modalité de la manifestation divine »⁹⁴. Cette présentation lui permet de souligner, d'une part, la nouveauté de l'idée chrétienne de *parrhesia*-confiance et de l'opposer, d'autre part, à sa dévalorisation ultérieure. Elle est donc ordonnée à la mise en relief du tournant que marque, dans les premiers siècles du christianisme, le renforcement des structures d'autorité. Or, en quoi consiste la *parrhesia* de Jésus selon l'*Évangile de Jean* ? Elle s'inscrit dans le cadre d'une double dialectique de la révélation : dialectique du public et du secret, en premier lieu, de l'ouvert et du voilé, en second lieu. Sous le premier rapport, Jésus est à la fois celui qui parle ouvertement (*parrhesia*) au monde, en tant qu'il enseigne dans le temple et les synagogues, et non en secret (*en kruptoi*) (18, 20 ; cf. également 7, 26), et qui se dérobe à la demande de *parrhesia*, de la part de ses proches et des Juifs, sur sa vocation messianique (10, 24 ; cf. également 7, 4) ; sous le second rapport, il est celui qui s'exprime, tantôt ouvertement (*parrhesia*), tantôt de façon énigmatique (*en paroimiais*, par paraboles) (16, 25 et 29). Double dialectique qui n'est intelligible, comme y insiste Schlier, que dans la perspective eschatologique de l'ascension glorieuse du Christ. On comprend donc qu'elle n'ait pas retenu l'attention de Foucault en ce qui concerne l'opposition *parrhesia*-confiance / *parrhesia*-présomption.

- 22 Ce silence, en revanche, ne laisse pas d'étonner en ce qui concerne le second moment de son analyse, c'est-à-dire le rattachement de la tradition mystique au pôle parrésiasique du christianisme. S'il est assez curieux, en effet, de voir dans la *parrhesia*-confiance, définie comme « l'assurance que tout chrétien peut et doit avoir dans l'amour (...) de Dieu pour les hommes »⁹⁵, la source de cette seule tradition, en marge du grand courant ascétique et pastoral, alors qu'elle constitue le fondement même de la foi chrétienne, n'eût-il pas été plus pertinent de relier la mystique à la *parrhesia* christique de l'*Évangile de Jean* ? Ce dernier n'est pas seulement le plus « mystique » des quatre Évangiles ; il a également nourri toute une littérature mystique, de Bernard de Clairvaux⁹⁶, dont l'influence sur la *Nonnenmystik* rhéno-flamande⁹⁷ fut si importante, à Maître Eckhart (son *Expositio in Johannem*) et Jean de la Croix, qui en reprend la dialectique des ténèbres et de la lumière. Or, c'est précisément celle-ci qui sous-tend la double dialectique de la *parrhesia* christique évoquée plus haut.
- 23 Il y a donc bien, ici, apousie du Christ, et non pas simple absence du fait du domaine étudié ou de l'angle d'approche choisi : occultation qui permet de ne pas poser la question de l'origine commune aux deux matrices d'expérience religieuse dont l'opposition serait constitutive de la pensée chrétienne.
- 24 Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, récuse la recherche de l'origine (*Ursprung*), au nom du primat du développement (*Entwicklung*), avec les déplacements, déformations, travestissements qu'il entraîne⁹⁸ et qui empêchent de remonter à une essence ou à un principe germinal. C'est de cette démarche que procède l'analyse foucaldienne du christianisme. Loin de chercher à en extraire un foyer de sens originel, c'est à sa dimension d'événement que s'intéresse spécialement Foucault : en quoi le christianisme fait-il événement par rapport aux autres cultures ? En quels points se marque la rupture avec la civilisation gréco-romaine ? Événementialité différentielle, donc, et non point définition substantielle. Cette recherche du « propre du christianisme »⁹⁹, en outre, est indissociable du repérage des accidents, déviations, retournements¹⁰⁰ et des interprétations qui lui ont peu à peu donné corps. Centrée sur le problème de l'aveu ou, plus précisément, des rapports entre le sujet et la vérité qui est exigée de lui-même en

vue de son salut, elle s'attache ainsi à relever les points d'émergence successifs — dans la théologie baptismale de Tertullien, l'essor de la discipline pénitentielle, la pratique monastique de la direction de conscience, etc. — du « principe d'obéissance » auquel se résume la spécificité chrétienne. Elle met en évidence, par là, l'un des axes majeurs de la formation du sujet occidental et conduit à réinterroger l'histoire du christianisme sous l'angle, nouveau et stimulant, des techniques de gouvernement des hommes. Cette analyse, toutefois, rencontre ses limites dans l'émission de la dimension eschatologique de l'Église comme institution de salut, d'une part, et le silence sur la figure scripturaire de Jésus, de l'autre. Si la première, comme nous l'avons vu, paraît liée à un artifice d'exposition, la seconde ne peut se comprendre qu'à partir du refus nietzschéen de toute assignation d'une origine essentielle. Nietzsche propose pourtant une autre approche de la question christique, non plus en termes d'*Ursprung*, mais d'émergence, *Entstehung*¹⁰¹. Revenant, dans *L'Antéchrist*, sur « le problème de l'origine (*Entstehung*) du christianisme »¹⁰², il affirme que ce dernier, à sa naissance, « est la négation de l'Église »¹⁰³. Et il oppose l'eschatologie réalisée¹⁰⁴, telle que l'incarne Jésus (le Royaume des cieux comme « état du cœur »¹⁰⁵) à l'eschatologie future annoncée par l'Église (le Royaume des cieux comme promesse dans l'au-delà¹⁰⁶). Le problème de l'*Entstehung* n'est donc pas de ramener le christianisme, dans son déploiement historique, à la plénitude d'une parole fondatrice, mais d'expliquer, au contraire, en quoi cette histoire est celle d'une « incompréhension <une méprise : *Missverstehn*> progressive ». L'interprétation de Nietzsche, sur ce point, rejoint celle de William Wrede, au tournant du siècle dernier, et, après lui, d'un large courant d'exégèse historico-critique, mettant en cause la représentation de Jésus comme fondateur du christianisme¹⁰⁷. C'est en se confrontant à l'historiographie qui en est issue, et à la question eschatologique qui la traverse, que la généalogie foucaldienne du sujet moderne à partir de l'histoire chrétienne pourrait contribuer, de façon novatrice, à une autre histoire du christianisme.

NOTES

1. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, F. BRION et B. HARCOURT (éd.), leçon du 29 avril 1981 (discussion), Presses Universitaires de Louvain et University of Chicago Press, 2012, p. 114 : « Ce qui me paraît avoir été le propre du christianisme et avoir, dans l'histoire de la subjectivité occidentale, fait rupture, c'est (...) l'ensemble des techniques mises au point pour tirer la vérité de soi-même à propos du péché ».

2. Sur ce mot, cf. *infra*, p. 12.

3. A. VON HARNACK (théologien protestant, 1851-1930), *Das Wesen des Christentums* (1900) ; *L'essence du christianisme*, Paris, 1902. Cf. J. HADOT, « Harnack », *Encyclopedia Universalis*, vol. 8, 1975, p. 254-255.

4. A. VON HARNACK, *L'essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 6.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. Cité par A. DUMAIS, « Sur l'essence du christianisme : la position d'E. Troeltsch », *Laval théologique et philosophique*, 54/2 (1998), p. 334, à partir de Troeltsch : « La "tâche suprême de

l'historien, dit-il [Harnack], c'est de dégager l'essentiel, c'est-à-dire ce qui a de la valeur et qui subsiste" ».

7. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, chez l'auteur, 3^e éd., 1904, introduction, p. IX. C'est dans le cadre de cette discussion qu'il faut comprendre sa célèbre phrase : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue » (p. 155), souvent interprétée à tort dans le sens d'une trahison par l'Église du message christique, alors que Loisy ajoutait : « Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la Passion ».

8. Sur cette École, cf. J. HADOT, « L'exégèse biblique », *Encyclopedia Universalis*, 1975, t. 6, p. 842 (L'école de l'histoire des formes).

9. P. RICŒUR, « Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes », *Esprit*, n° 2 (février 2003), p. 85. Sur l'œuvre de R. Bultmann, cf. R. MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, « Théologie », 1956 ; A. MALET, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, « Philosophes de tous les temps », 1968.

10. Cf. le dossier « L'événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien » (articles de S. BRETON, M. FESSEL, P. RICŒUR, J.-C. MONOD), numéro d'*Esprit* cité dans la note précédente. Voir également J. D. CAPUTO & L. M. ALCOFF (éd.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana UP, 2009.

11. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, « Les Essais du Collège International de Philosophie », 1997 ; sur la désignation de la résurrection comme « fable », cf. p. 5 et *passim* ; cf. également p. 115 : « La résurrection n'est qu'une assertion mythologique ».

12. Cf. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, Paris, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994 (désormais cité DE), t. II, n° 84, p. 143-146.

13. Cf. M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, (cours au Collège de France, 1979-1980), M. SENELLART (éd.), Paris, « Hautes Etudes », 2012 (désormais cité GV), leçon du 13 février 1980, p. 123.

14. *Ibid.*, leçon du 26 mars 1980, p. 300-302.

15. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *loc. cit.*, p. 146.

16. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, II, 12, trad. fr. de P. WOTLING, Paris, « Le livre de poche », 2000, p. 152-154.

17. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *loc. cit.*, p. 146.

18. Cf. F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, Genève, 1997, p. 20-21, qui, au concept de *Urchristentum*, et aux représentations unitaires qu'il implique, oppose celui de *frühen Christentümer* (les christianismes primitifs) ; cf. également p. 244 sur l'unité du christianisme comme « lieu du conflit des interprétations ».

19. Celui-ci a été créé, au début du XIX^e siècle, par K. G. Bretschneider pour désigner ce que la tradition appelait les *res novissimae*, traduction du grec τα ἔσχατα (*ta eschata*), les « choses dernières » (mort, Jugement dernier, Enfer, Paradis). Cf. G. FILORAMO, « Eschatologie », A. DI BERNARDINO (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p. 847-852.

20. D. WEBER, *Hobbes et l'histoire du salut*, Paris, 2008, p. 189.

21. *Ibid.*, note 333. Cf. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede : eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J. C. B. MOHR, 1906 ; trad. anglaise : *The Quest of the Historical Jesus*, Londres, A. et Ch. BLACK, 1911.

22. Cf., pour une approche moins historique que philosophico-exégétique de la question, R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, trad. fr. par R. BRANDT, « Foi vivante », 1969, ch. 4 et 5 (« le problème de l'eschatologie ») ; « Les changements de la compréhension de soi de l'Église dans l'histoire du christianisme primitif » (1955), in A. MALET, *Bultmann et la mort de Dieu*, *op. cit.*, p. 146-147. Voir également, à l'occasion de sa discussion des thèses de Bultmann, H. BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes*, trad. fr. de M. SAGNOL, J. L. SCHLEGEL et D. TRIERWEILER, Paris, « Bibliothèque de Philosophie », 1999, p. 54-55.

23. M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, leçons des 6, 13 et 20 février. À la différence de son analyse des pratiques de la pénitence et de la direction de conscience, dans ce même cours, cet aspect de la recherche foucauldienne sur le christianisme restait jusqu'à présent très peu connu, puisqu'il n'était pas évoqué dans le résumé du cours ni dans la deuxième conférence de Dartmouth, « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self » (1980), *Political Theory* 21/2 (mai 1993), p. 210-223, qui reprend des développements entiers de ce dernier.
24. H. BLUMENBERG, « Histoire et eschatologie. Une recension d'un ouvrage de Bultmann » (1959), trad. fr. par J.-C. MONOD, *Archives de philosophie*, t. 67 (février 2004), p. 302 ; cf. également *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 54 note 1. L'expression *pro mora finis* se trouve chez Tertulien, *Apologeticum*, 39, 2.
25. M. FOUCAULT, *GV*, leçon du 19 mars 1980, p. 253. La même remarque peut être faite à propos de son analyse du *Pasteur d'Herma* (leçon du 27 février 1980), où se lit très explicitement, après une brève présentation du livre de B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* (1940), la mise à l'écart de la problématique eschatologique (rapport entre la pénitence post-baptismale et l'attente de la parousie du Christ).
26. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, (cours au Collège de France, 1977-1978), éd. établie par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes Etudes », 2004 (désormais cité *STP*), leçon du 1^{er} mars 1978, p. 206.
27. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, op. cit., p. 73. Cf. également, dans une perspective interprétative différente, P. LAMPE, « Early Patristic Eschatology », in W. MANSON et al. (éd.), *Eschatology*. Edinburgh & London, Oliver & Boyd, 1953, cité par G. FILORAMO, art. cit., p. 850 : « [Dans le baptême] les fidèles reçoivent la garantie de l'héritage promis ; ils obtiennent le sceau pour la rédemption finale de l'âme et du corps au moment de la parousie ».
28. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 217.
29. N. COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. de l'anglais par S. CLEMENDOT, Paris, Dossiers des « Lettres Nouvelles », 1962, p. 220 : convaincus de vivre « la consommation des temps », les Taborites appelaient au massacre de tous les pécheurs afin de purifier la Terre. Dieu, alors, prendrait le pouvoir royal à la place de l'empereur et gouvernerait pendant tout le règne millénaire qui devait s'achever avec le Jugement dernier. « Dans ce royaume, nul besoin des sacrements pour assurer son salut ; la vanité du savoir livresque du clergé éclaterait ». Sur les Taborites, cf. ma note 11, p. 222 in *STP*.
30. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 218.
31. Sur cette référence de Foucault à Joachim de Fiore, cf. le commentaire de Ph. CHEVALLIER, *Foucault et le christianisme*, Lyon, 2011, p. 85-88.
32. Cf. N. COHN, op. cit., p. 220, pour qui le Millénium des Taborites « devait être en même temps le Troisième et Dernier Âge annoncé par les prophéties pseudo-Joachimites ». La question reste ouverte, bien sûr, de savoir si c'est (entre autres) aux Taborites, dont il parle plus haut dans la même leçon, que pensait Foucault dans le premier exemple.
33. Même s'il est vraisemblable, comme l'a suggéré Ph. CHEVALLIER, op. cit., p. 73-75, qu'il connaissait également le livre de Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, « Bibliothèque de Philosophie », 1969. Mais celui-ci porte sur une période ultérieure à celle à laquelle renvoie l'analyse des mouvements de contre-conduite par Foucault dans la leçon du 1^{er} mars 1978.
34. N. COHN, op. cit., p. 11 : « (...) cette eschatologie révolutionnaire souterraine qui ébranla si souvent le lourd édifice de la société médiévale ».
35. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 218.
36. *Ibid.*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 206.
37. *Ibid.*, leçon du 15 février 1978, p. 158.

38. *Ibid.* : « la raison même de cette distinction est un grand problème d'histoire et, pour moi du moins, une énigme ».

39. *Ibid.*

40. Que Foucault ne récuse pas, en soi, cette idée est confirmée par ses références élogieuses à Ernst Kantorowicz. Cf. *Surveiller et punir*, Paris, « Bibliothèque des Histoires », 1975, p. 33, mais aussi le cours de 1971-1972, « Théories et institutions pénales », 5^{ème} leçon, à propos de la répression de la révolte des « nu-pieds » qui embrasa la Normandie en 1639 : « s'il est vrai que la théorie et la théologie politique du Moyen Âge ont admis que deux corps étaient réunis dans la personne du Roi (le corps physique et le corps politique), peut être faut-il admettre que ces gens qui venaient en Normandie chargés de prérogatives quasi royales constituaient à eux tous le corps visible de l'État » (manuscrit, p. 7 ; transcription d'E. Basso, que je remercie A. Fontana de m'avoir communiquée).

41. Comme il l'envisageait dans *Le Courage de la vérité* (cours au Collège de France, 1984), F. Gros (éd.), Paris, « Hautes Etudes », 2009 (désormais cité CV), p. 290 : « J'essaierai peut-être de poursuivre cette histoire des arts de vivre, de la philosophie comme forme de vie, de l'ascétisme dans son rapport à la vérité, après la philosophie antique, dans le christianisme ».

42. Cf. M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Paris, « Bibliothèque des Histoires », 1984, p. 14-15.

43. Ph. BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales*, 62^e année, n° 5 (sept.-oct. 2007), p. 1137-1138.

44. Cf. J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologies politiques et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, « Problèmes & Controverses », 2002, p. 23 et 70.

45. Cf. le titre allemand, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, du célèbre ouvrage de K. LÖWITH, *Histoire et salut*, trad. fr. M.-C. CHALLIOL-GILLET et al., présentation de J.-F. KERVÉGAN, Paris, « Bibliothèque de Philosophie », 2002, dans lequel H. BLUMENBERG voit l'expression la plus systématique du « théorème de la sécularisation » (*op. cit.*, p. 36).

46. Cf. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 15 février 1978, p. 151. Le mot « prétexte » est répété deux fois dans cette page.

47. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire, Homo sacer, II, 2*, Paris, « L'ordre philosophique », 2008, p. 177.

48. *Ibid.* : « Le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique (...) devient nettement plus compréhensible si on l'envisage comme une sécularisation (...) de toutes ces élaborations à travers lesquelles les théoriciens de la providence avaient tenté de rendre intelligible le gouvernement divin du monde ».

49. Pour une discussion plus approfondie, cf. mon article à paraître, « *Oikonomia, regimen, tadbîr*. Réponse à G. Agamben ».

50. Ph. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 89-90.

51. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 15 mars 1978, p. 266.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 265.

54. i.e. de sécularisation, au sens ici d'émancipation par rapport à la sphère religieuse, et non de sécularisation-transfert.

55. F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Munich, 1896, p. 5 : « Der Messiasglaube der Völker ist der ureigenste Boden der deutsche Kaisersage ».

56. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique* (cours au Collège de France, 1978-1979), M. SENELLART (éd.), Paris, « Hautes Etudes », 2004, leçon du 10 janvier 1979, p. 7.

57. M. FOUCAULT, *STP*, leçon du 5 avril 1978, p. 363 : « La nouvelle historicité de la raison d'État excluait l'Empire des derniers jours, excluait le royaume de l'eschatologie ». Cf. également la leçon du 22 mars 1978, p. 307, où Foucault, à cette « sorte d'eschatologie absolue », oppose l'« eschatologie relative, précaire et fragile », c'est-à-dire la paix, à laquelle s'ordonne le système de la balance européenne au XVII^e siècle.

58. *Ibid.*, leçon du 15 février 1978, p. 151-152 : « Je crois qu'il se forme là, avec cette institutionnalisation d'une religion comme Église, (...) un dispositif de pouvoir comme on n'en trouve nulle part ailleurs ».
59. R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, p. 21.
60. *Ibid.*, p. 23.
61. *Ibid.*
62. M. FOUCAULT, STP, leçon du 15 février 1978, p. 156 : « Le premier pasteur, c'est évidemment le Christ. L'Épître aux Hébreux le disait déjà : "Dieu a ramené d'entre les morts le plus grand pasteur de brebis, notre Seigneur Jésus-Christ" (13, 20) ».
63. M. FOUCAULT, GV, leçon du 13 février 1980, p. 126.
64. M. FOUCAULT, STP, leçon du 8 mars 1978, p. 248-249.
65. Cf. le titre anglais de la traduction du célèbre ouvrage d'A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906) qui a marqué la fin de la première vague de recherches, depuis Reimarus, sur le Jésus de l'histoire : *The Quest for Historical Jesus* (Londres, 1911).
66. M. FOUCAULT, GV, leçon du 30 janvier 1980, p. 82 ; cf. également « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self », *loc. cit.*, p. 211.
67. Sur cette distinction fondamentale, cf. Ch.-H. DODD, *La prédication apostolique et ses développements* (1936), trad. fr. de G. PASSELECQ, Paris, Seuil, « Livres de vie », 1975, p. 5-6. Pour Foucault, cependant, c'est chez Tertullien que commence à se dessiner « cette bipolarité de la foi et de l'aveu » (GV, leçon du 20 février 1980, p. 142).
68. Cf. M. FOUCAULT, GV, leçon du 6 février 1980, p. 101 sq.
69. SAINT PAUL, *Épître aux Philippiens*, 2, 12. Je cite la traduction proposée par DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, 1999, p. 83.
70. J. DERRIDA, *ibid.*
71. J. DERRIDA, *ibid.*, p. 84.
72. Cf. la réponse de FOUCAULT à Thierry Voeltzel, en 1978, dans le livre de ce dernier, *Vingt ans et après* (Grasset), p. 156 : « [l'Église] est un superbe instrument de pouvoir. Entièrement tissé d'éléments qui sont imaginaires, érotiques, efficaces, corporels, sensuels, etc., c'est superbe ! » (cité in J. R. CARRETTE (éd.), *Michel Foucault, Religion and Culture*, New York, 1999, p. 107 ; je retraduis de l'anglais).
73. *Ibid.* : « Historiquement, ce qui existe c'est l'Église. La foi, qu'est-ce que c'est ? La religion est une force politique ».
74. C'est ce qu'il appelle, dans sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? » (1978), « [l']opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 2, avril-juin 1990, p. 37).
75. Cf. M. FOUCAULT, GV, leçon du 13 février 1980, p. 124 : « La crainte, pour la première fois dans l'histoire, — enfin, la crainte sur soi-même, la crainte de ce qu'on est, (...) et pas du tout la crainte du destin, et pas du tout la crainte des décrets des dieux —, cette crainte-là est, je crois, ancrée dans le christianisme à partir de ce tournant du II^e et du III^e siècle et aura évidemment une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même ».
76. Cf. M. FOUCAULT, GV, leçon du 13 février 1980, p. 123.
77. *Ibid.*, leçon du 27 février, p. 169. Cette interprétation, très discutable et présentée par Foucault sous une forme hypothétique, se réfère à la *Tauftheorie* (i. e. la théorie selon laquelle, dans l'Église primitive, il n'y avait pas de pénitence hors du baptême) exposée dans les pages précédentes.
78. M. FOUCAULT, CV, leçon du 28 mars 1984, 2^e heure, p. 296-309.

79. H. SCHLIER, « Parrhesia, parrhesiazomai », in G. KITTEL (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, Stuttgart, 1967, p. 869-884 ; je cite cet article à partir de la traduction anglaise, in G. FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grend Rapids, Michigan, t. 5, 1967, p. 871-886.
80. Cette acception négative n'est pas examinée par Schlier dans son article. Cf. en revanche P. MIQUEL, « Parrhèsia », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1983, vol. 12, n° 76-77, col. 261-266, qui distingue clairement le sens positif du mot (confiance en Dieu, attitude de celui qui parle sans crainte et avec assurance) dans son usage spirituel et apostolique et le sens péjoratif (mauvaise familiarité, présomption) qu'il reçoit dans la tradition monastique.
81. M. FOUCAULT, CV, p. 307-308.
82. M. FOUCAULT, NBP, leçon du 17 janvier 1979, p. 44.
83. M. FOUCAULT, CV, p. 307.
84. Sur ce concept, cf. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *loc. cit.*, p. 138.
85. *Ibid.*, p. 140.
86. M. FOUCAULT, CV, p. 300 et 303 : « Confiance dans le salut, dans la bonté de Dieu, confiance aussi dans le fait qu'on peut être écouté de Dieu. Et là, vous avez toute une série de textes qui montrent que le thème de la *parrhèsia* vient rejoindre le thème et de la foi en Dieu et de la confiance en Dieu ».
87. *Nouveau Testament*, traduction œcuménique, Cerf-Société biblique française, 2000, p. 675.
88. Cf. H. SCHLIER, *art. cit.*, p. 884, qui, rapprochant *Hébreux* 3, 6 et 3, 14, écrit : « *Hupostasis* is the formal term for *parrhesia* and the *kauchèma* which we have in hope [la fierté de l'espérance] ».
89. M. FOUCAULT, CV, p. 300.
90. Cf. M. FOUCAULT, GV, leçons du 30 janvier et du 6 février 1980.
91. M. FOUCAULT, CV, p. 293.
92. SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, 1, 5.
93. H. SCHLIER, *art. cit.*, p. 879-881.
94. M. FOUCAULT, CV, p. 299-300.
95. M. FOUCAULT, CV, p. 300.
96. É. GILSON a bien montré que le « premier bloc » scripturaire sur lequel reposait la mystique bernardienne consistait dans la *Première Épître de Jean* (le texte même que cite Foucault, p. 300, comme exemple de la *parrhesia*-confiance) et l'Évangile attribué au même auteur (*La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1969³, p. 35-36). Sur le thème essentiel de la *fiducia* dans le jugement divin, comme signe de la présence de la charité dans l'âme, cf. *ibid.*, p. 38. Cette référence au théologien cistercien suffit à indiquer, par ailleurs, combien est problématique la distinction des traditions mystique et ascétique.
97. Cf. la référence à ce courant, comme exemple de contre-conduite, in *STP*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 200.
98. Cf. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, avant-propos, § 6.
99. Cf. *supra*, note 1.
100. Cf. M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *loc. cit.*, p. 141.
101. Sur ce concept, cf. *ibid.*, l'ensemble du § 4, p. 143-146.
102. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. HÉMERY, Paris, « Œuvres philosophiques complètes », t. VIII, § 24, p. 181.
103. Cf. également *ibid.*, § 36, p. 196 : « (...) c'est sur l'opposition à l'Évangile que l'on a édifié l'Église ... ».
104. J'emprunte ce concept, qui n'est pas de Nietzsche, à C. H. DODD (*Les paraboles du royaume de Dieu*, Paris, trad. H. PERRET et S. DE BUSSY, 1977 ; cf. la préface de C. F. D. MOULE, p. 7-8), mais dans un sens quelque peu différent de celui qu'il lui donne.
105. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, *op. cit.*, trad, § 34, p. 194.

106. *Ibid.* Cf. également § 40, p. 200-201.

107. Cf. P. GISEL, « Ernst Käsemann's Quest for the Historical Jesus Revisited in the light of the "Third Quest" », in *Sourcing the Quests. The Roots and Branches of the Quest for the Historical Jesus*, Peter DE MEY (dir.), Louvain, Louvain Theological and Pastoral Monographs, 2004 (texte cité d'après la version en ligne : <http://www.kuleuven.be/theometh/peter/>) : « Jesus is not the founder of Christianity. William Wrede (1859-1906) emphasized this, as did Nietzsche in his *Antichrist* », (il existe une traduction française in *Études Théologiques & Religieuses*, t. 79, n° 4 (2004), à laquelle je n'ai pas eu accès).

AUTEUR

MICHEL SENELLART

ENS de Lyon, UMR 5206 « Triangle »